

EL TIEMPO DEL PASO

Una proyección de los estudios de Ludwig Binswanger acerca de la temporalidad de la existencia frustrada a la luz de la filosofía de Martin Heidegger después de la “Khere”

Rodolfo Escobar¹

Resumen

Se presenta un estudio filosófico-psicológico acerca de la temporalidad. Se elaboran y articulan conceptos propuestos por Ludwig Binswanger y por Martin Heidegger mediante el empleo de la influyente noción heideggeriana de *Khere*. Se describen las implicancias psicológicas de la reflexiones propuestas.

Palabras clave

Temporalidad, existencia frustrada, *Khere*, Heidegger

Introducción

Intentando comprender los desarrollos del psiquiatra suizo Ludwig Binswanger en su *Daseinsanalyse*, fiduciario de la Filosofía de Heidegger, y en particular de lo que el mismo considera como “temporalidad”, despierta nuestro interés hacerlo en particular en lo que él mismo definiera como “formas de la existencia frustrada”.

Por lo que pretendemos comenzar reseñando la relación entre la psicología existencial de Binswanger con la filosofía que adopta como fundamento, a saber: la obra desarrollada por Martin Heidegger en *Ser y Tiempo*.

A continuación nos detendremos en esquematizar brevemente aquello que Binswanger comprende por formas “frustradas” de existencia, para dar paso luego al tema de la temporalidad de aquellas formas de existencia. Entre las formas de existencia haremos hincapié en las de *elevación y caída* siguiendo la conferencia titulada *Ensueño y existencia*. Esto nos permitirá en una segunda parte del trabajo intentar una proyección de esta temporalidad de la existencia frustrada desde los desarrollos posteriores a la *Khere*, trabajos que si Binswanger conoció no alcanzó a proyectar en sus análisis.

Para esto reseñaremos brevemente los elementos acerca de la concepción del tiempo y de la temporalidad de la existencia desde la conferencia *Tiempo y Ser* y en los desarrollos

¹ Correspondencia: rodolfojescobar@hotmail.com

posteriores reunidos en los *Aportes a la Filosofía*, tarea que llevaremos a cabo siguiendo la exposición del Dr. Garrido Maturano en el artículo *El tiempo entre el cosmos y el abismo*. En el último apartado de la segunda parte profundizaremos la posibilidad de considerar el “instante” *heideggeriano* como tiempo posible del “paso” o “tránsito” que Binswanger considera entre el soñante y el ser despierto y que guarda una relevancia particular para la comprensión de las restantes formas de existencia. Esto nos permitirá intentar finalmente una breve proyección de la temporalidad de la existencia frustrada no ya como “fractura” entre los éxtasis temporales, sino como afincarse en el “estado de no-apertura” al ofrendarse acaeciente-apropiante del ser y la consiguiente imposibilidad de su devenir historia.

Tiempo y temporalidad desde el *Daseinsanalyse*

1. La Daseinsanalytik como base y fundamento para el Daseinsanalyse

Si bien la obra de Binswanger recibió la influencia de autores como Carl G. Jung o Eugene Bleuler, a partir de 1922, sus escritos dejan ver con facilidad la impronta fenomenológica². Pero su investigación acerca del problema del ser humano recibió la influencia capital de la obra de Martin Heidegger: *Ser y Tiempo* de 1927 y *Vom Wesen des Grundes* de 1929, que introducían una nueva época de investigación filosófica inagotable. Respecto a ellas señala Binswanger:

“Solamente esta obra [Ser y Tiempo] permitió distinguir entre función fundamental de la trascendencia e investigación científica de los fundamentos ya dados en cada caso. Así encontramos la confirmación de nuestra propia concepción del hombre, a saber, que el hombre es más que vida, más, y otra cosa, que intuitividad, más y otra cosa, que actividad cerebral, organismo, etc.; que su realidad más bien, se ha de comprender como “estar-ahí”³.

Binswanger observa la vinculación, hasta entonces ajena a la Psiquiatría, entre los factores que enlazan los elementos biológicos del hombre con su poder ser existencial. De esta manera queda al descubierto una de las estructuras básicas en las que el poder ser libre, cumple o frustra las posibilidades que hay en las entidades biológicas.

² Así el mismo Binswanger señala: “El intenso estudio de Brentano y Husserl y su Fenomenología fue aquello con lo que se intoxicó el autor de una vez y por siempre”. BINSWANGER, L. *Sobre antropología fenomenológica* citado en VILLEGAS I BESORA, M. *Ludwig Binswanger: en el centenario de su nacimiento*. Anuario de Psicología, 5-25, 24 (1981) I, 10.

³ *Ibidem*. El agregado entre corchetes es nuestro.

Desde este momento se deja sentir la influencia de Heidegger en toda su obra como él mismo reconoce en los escritos: *La significación de la analítica existencial de Martin Heidegger para la autocomprensión de la psiquiatría*⁴ -1949- y *Über Martin Heidegger und die Psychiatrie*⁵ de 1954.

La concepción *heideggeriana* de fondo se pone de manifiesto en estos y otros escritos, así dice Binswanger: “En todas estas formas de existencia frustrada tiene un papel decisivo el ser caído –*Verfallen*–, en el sentido de Heidegger”⁶. Sin embargo esta influencia se ve limitada al Heidegger de *Ser y Tiempo*, y no a los desarrollos posteriores a la *khere*. Luego Binswanger no seguirá estrictamente a Heidegger, sino que lo trascenderá, no por una mera diferencia de opinión, sino de una diferencia ontológica, donde el punto fundamental de diferenciación es la sustitución de la cura –*Sorge*– por el amor⁷.

En los años sucesivos a *Ser y tiempo*, Binswanger aplica el análisis fenomenológico de la existencia humana concreta a base del estudio analítico-existencial de una serie de casos. Su objetivo es la reconstrucción del mundo interior de la experiencia. Se trata principalmente de casos relativos al problema de la esquizofrenia, entre otros el más reconocido es el caso Ellen West: *Der Fall Ellen West*⁸, que abordaremos oportunamente. Siguiendo esta línea en *Tres formas de la existencia frustrada*⁹ -cuya dedicatoria honra a Heidegger- Binswanger analiza la exaltación, la excentricidad y el manierismo como formas en las que la existencia se extraña de la comunicación y de la comunidad del amor, convirtiéndose en inauténtica.

La filosofía *heideggeriana* se constituye en base y fundamento del análisis existencial de Binswanger, como él mismo señala:

Por analítica existencial –*Daseinsanalytik*- entiendo el esclarecimiento filosófico-fenomenológico de la estructura trascendental de la existencia como ser en-el-mundo que debemos a Heidegger. Por Análisis Existencial –*Daseinsanalyse*–,

⁴ BINSWANGER, L. *La significación de la analítica existencial de Martin Heidegger para la psiquiatría* en Artículos y Conferencias escogidas, II (Madrid: Gredos, 1973) 423-435.

⁵ BINSWANGER, L. *Über Martin Heidegger und die Psychiatrie*, Festschrift zur Feier des 350jährigen Bestehens des Heinrich-Suso-Gymnasiums zu Konstanz.

⁶ BINSWANGER, L. *Tres formas de la existencia frustrada*. Trad. Edgardo Albizu. (Buenos Aires: Amorrortu, 1972)

⁷ Estos interesantes desarrollos se encuentran en la obra *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Max Niehans, Zurich, 1942; de la que lamentablemente no pudimos disponer en lengua española.

⁸ BINSWANGER, L. *El Caso Ellen West* en R. May et al. (Ed.), *Existencia*. (Madrid: Gredos, 1967) 288-434.

⁹ BINSWANGER, L. *Tres formas de la existencia frustrada*. Trad. Edgardo Albizu. (Buenos Aires: Amorrortu, 1972).

en cambio, el análisis científico empírico fenomenológico de las modalidades fácticas de la existencia y de las formas de la existencia. Pero esta última sólo es posible en base a la primera, es decir, teniendo siempre la mirada puesta en la esencia, ser y acontecer de la existencia misma. En la medida en que sólo la analítica existencial hace posible y fundamenta el análisis existencial, es el concepto más amplio y el análisis existencial, el más reducido.¹⁰

Binswanger le reconoce a la Analítica Existencial de Heidegger una doble significación en el campo de la Psiquiatría: por una parte cree encontrar en ella una base metodológica y, por otra, la pone en situación de justificar un horizonte trascendental de comprensión para esta ciencia: una auto-comprensión¹¹.

Al referirse a *Ser y tiempo* Binswanger reconoce que el problema de la subjetividad está sacado de la correlatividad de la relación sujeto-objeto y planteado sobre el terreno amplio del ser-en-el-mundo como trascendencia. Subjetividad significa, la estructura apriorística de la subjetividad trascendental en general, determinada terminológica y ontológicamente como ser-ahí o ser-en-el-mundo¹².

La importancia de Heidegger para la labor psiquiátrica está en que, al haber concebido la realidad del hombre como existencia, ha dado expresión a la plenitud de la trascendencia objetiva de lo real en el ser real del hombre, a su facticidad. Ha convertido al ser humano en una “amplitud” nueva, objeto para la investigación científica de “la estructura de su modo particular de ser”.

Sin embargo Binswanger reconoce la dificultad de llevar a cabo simultáneamente estos dos tipos de análisis. Para la *Daseinsanalytik* nos remite a los textos de *Ser y Tiempo*, pero se le impone la cuestión de la justificación de que el análisis empírico-fenomenológico – *Daseinsanalyse*- descansa en la Analítica Existencial – *Daseinsanalytik*- de Heidegger.

Algunas críticas que se hacen a este intento, señalan una coincidencia puramente nominal entre ambos análisis, mientras otros creen ver una interpretación falsa de Heidegger. Al respecto el mismo Binswanger advierte que sus intenciones han sido distintas a las de Heidegger:

¹⁰ BINSWANGER, L. *Analítica existencial y psiquiatría* en Artículos y Conferencias Escogidas. Versión española de Mariano Marín Casero. (Madrid: Gredos, 1973) 436-457.

¹¹ Cfr. BINSWANGER, L. *La significación de la analítica existencial de Martin Heidegger*, 424.

¹² Cfr. BINSWANGER, L. *Analítica existencial y psiquiatría*, 440. Puede completarse este desarrollo con la explicación que hace A. de Waelhens acerca de este tema. Cfr. DE WAELEHENS, A. *La Filosofía de Martin Heidegger* (Madrid: CSIC, 1945) 136.

En *Ser y Tiempo* se trataba de plantear de una forma nueva la pregunta por el sentido del Ser y despertar una comprensión del sentido de esta pregunta. Pero para esto se requiere una explicación anterior adecuada del ente que pregunta, es decir, de la existencia en orden a su ser. Esta explicación tiene lugar en Heidegger expresamente en orden a la comprensión del ser y en orden a la comprensión del tiempo como horizonte posible de una tal comprensión¹³. Esta fue la meta provisional de *Ser y Tiempo*¹⁴.

Lejos de pretender completar el desarrollo heideggeriano, Binswanger introduce la “modalidad dual del amor”, y señala que la explicación que hace Heidegger de la existencia se desarrolló en orden a la comprensión del ser, pero no con intencionalidad antropológica, ni con intención de describir la existencia humana en todas sus direcciones significativas y posibilidades de su proyecto del mundo, su ser-en y auto-poder-ser¹⁵.

Al señalar la estructura fundamental de la existencia como “ser-en-el-mundo”. Heidegger ha puesto en manos de la Psiquiatría una línea directa metódica, con la que le llegó a ser posible comprender y describir imparcialmente los fenómenos que había de investigar y sus relaciones esenciales fenoménicas, de acuerdo con su contenido total.

Heidegger pone el fundamento de la intencionalidad de la conciencia en la temporalidad de la existencia, por lo que se da un retroceso de la intencionalidad de la existencia como ser-en-el-mundo, incorporándose el ego trascendental a la existencia fáctica. Como trascendencia no sólo se constituye el mundo, sino también el sí-mismo –*selbst*-¹⁶. En lugar de la división del ser en sujeto y objeto se muestra la unidad de existencia y mundo en la trascendencia. Trascendencia no sólo como proyecto sino también como proyecto del ser, de poder ser yo-mismo.

Para el hombre, su ser-en-el-mundo significa, aunque no haya puesto sus fundamentos propios y haya sido arrojado a la existencia en un ambiente, tener la posibilidad de trascenderla.

¹³ Cfr. HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. Trad. José Gaos (México: F.C.E., 1971) 256-257.

¹⁴ BINSWANGER, L. *Op. Cit.* 441-442.

¹⁵ Binswanger completa diciendo: “Se comprende que en Heidegger no hallemos ninguna explicación de la consistencia o la materialidad, o de la iluminación de los proyectos del mundo, mientras que esta explicación es indispensable en relación a las formas existenciales de subir y caer, o aquellas otras del ser-en-el-mundo maníaco-depresivo, esquizofrénico, o neurótico”. *Ibidem*, 442.

¹⁶ Al respecto De Waelhens, señala que la ipseidad –*selbstheit*-, sea que se afirme como “yo mismo” o como “uno mismo”, dimana “como de su fuente” de la “cura”, en tanto ésta determina el ser del *Dasein*. DE WAELEHENS, A., *Op. Cit.*, 136.

Ese hombre se presenta para Binswanger, como objeto de la Psiquiatría, en una doble vertiente: el hombre *enfermo*, en tanto tiene aspecto de “organismo enfermo” objeto de la Psiquiatría, de la medicina, la biología. Pero el objeto de la Psiquiatría es también el *hombre enfermo*, por lo que debe convertirse en Psicoterapia.

Esta división aparece en la práctica psiquiátrica, Binswanger señala que la ciencia no tiene presente que se halla ante dos concepciones científicas totalmente diferentes y que sólo puede hacer justicia a la realidad cuando se retrocede a la comprensión del ser como función *fundamentante* y se la comprende de una forma estrictamente filosófica.

La Analítica Existencial –*Daseinsanalytik*– abre el horizonte para una percepción de la totalidad. En ella el horizonte está libre para la comprensión del hombre creado o natural, yecto, como también como ser comunitariamente determinado o histórico y, a partir de una visión óntica, sin llegar a la separación de cuerpo, alma y espíritu.

La existencia no ha puesto el fundamento de su ser. Ciertas posibilidades le son arrebatadas por su *facticidad*, aunque al mismo tiempo le ofrece a la existencia posibilidades asequibles al proyecto del mundo.

Por la penetración en el ser temporal de la existencia la Psiquiatría aprende a comprender no sólo su objeto –las diferentes formas *anormales* de existencia– sino que también se auto-comprende a sí misma como ciencia.

El aporte de Binswanger radica en la clave interpretativa que permite comprender la estructura patológica del ser humano no como la reproducción transferencial de un acontecimiento histórico aislado –propio del Psicoanálisis–, sino como la modificación sucesiva a este acontecimiento traumatizante que se encarna en una estructura actual y actuante: inflexión histórica de las modalidades de ser.

El análisis estructural de la constitución del mundo permite descubrir los puntos de inflexión por los que el hombre escapa a la autenticidad. Estos puntos son siempre renunciadas a la libertad, lo que lleva al hombre a enfermar. En su origen, estas huidas de la propia libertad, son represiones que encuentran su procedencia en el pasado y su transformación en el futuro.

2. La existencia frustrada

Como ya hemos mencionado el horizonte filosófico para comprender la analítica de Binswanger es sobre todo el pensamiento de Heidegger tal como se expone en *Ser y*

Tiempo. Binswanger interpreta existencial-analíticamente el pensamiento ek-sistencial de *Ser y Tiempo*, llevándolo al dominio de las posibilidades “psíquicas” y “psiquiátricas” de la ek-sistencia¹⁷.

En Heidegger la esencia del hombre es la existencia, es el ente cuyo ser consiste en un tener-que-ser, una apertura que ponen en juego a su ser a cada instante. El *Dasein*, como ente cuyo ser se encuentra fuera de él, cuyo ser está en juego; cuyo ser es, lo es por una parte suyo, pero por otra es para él lo más extraño y lejano. El término *Dasein* en tanto es más originario que *hombre*, indica un ser o estar puesto *ahí*, en el mundo. “En” que es el hombre mismo; pero por otra parte, el ser no “está” ahí sino que se da en el “en” como lo no-alcanzado, con su presencia y su ausencia. El ser del *Dasein* consiste en la proyección y la apertura al ser en cuanto tal.

Binswanger utiliza la palabra *Dasein* en sentido heideggeriano, llegando en varias oportunidades al español traducida como *existencia*.

En *Tres formas de la existencia frustrada* Binswanger aborda la comprensión de las transformaciones y formas de la existencia a la luz del marco de la estructura de la existencia humana como ser-en-el-mundo desarrollada por Martin Heidegger. La analítica de la existencia es el fundamento y el “suelo ontológico” de las investigaciones de Binswanger, investigaciones que sólo se ocupan de la estructura “fáctica” u “óntica” de determinadas formas y procesos existenciales. De esta manera considera a la psicopatía o enfermedad mental como formas determinadas del fracasar la existencia humana.

Este fracaso o logro de la existencia se reconoce deudor de las expresiones de W. Szilasi pero sobretudo de la analítica existencial del *Dasein*, de Heidegger. En el sentido de esta última, la existencia es entendida como “la posibilidad de ser libre para el más auténtico poder-ser”, de modo que ésta renunciando a las posibilidades de su ser, puede “extraviarse y desconocerse”¹⁸. De Waelhens completa diciendo que “la existencia caída no es un no-ser sino, sino tan sólo una manera de existir en la cual no soy verdaderamente yo mismo”¹⁹

¹⁷ En la conferencia *De la dirección analítico-existencial de la investigación en psiquiatría*, Binswanger presenta a la estructura de la existencia como “ser-en-el mundo” o trascendencia, y el concepto de las psicosis como variaciones del “ser-en-el-mundo”, también desarrollado en el estudio del caso de Ellen West. Cfr. BINSWANGER, L, *De la dirección analítico-existencial de la investigación en psiquiatría*. En Artículos y conferencias escogidas, Versión española de Mariano Marín Casero (Madrid: Gredos, 1973) 166- 189.

¹⁸ HEIDEGGER, M. *Op. Cit.*, 161-162.

¹⁹ DE WAELEHENS, A. *Op. Cit.*, 119.

y en la que no se niegan posibilidades a la existencia, sino que ésta se ve privada de sus propias posibilidades.

Las formas de “fracaso” de la existencia tienen como “rasgo común”: la “parálisis” o el “llegar-a-un-final” de su auténtica movilidad histórica. Y aunque esta movilidad de la existencia, no significa aquí “movilidad de un ente dado”, Binswanger deja de lado “el horizonte de la constitución temporal de la existencia”, limitándose a señalar las estructuras de la “mutación fáctica” de aquella movilidad. En la obra mencionada el análisis se detiene en “tres formas de la existencia frustrada”, a saber: la exaltación, la excentricidad y el manierismo.

La “exaltación” se resuelve en el puro deseo, disociado de la experiencia. La “excentricidad” consiste en un desconocimiento de los nexos referenciales del ser-en-el-mundo. El “manierismo” es una forma particular de alienación en el “se”²⁰, en los modelos o protocolos que ofrece la cultura.

Pero los tres se presentan como aspectos de una esencia única en la que la existencia se atasca y pierde su movilidad histórica. Aislada de la participación común, de la comunidad, del amor, del tú, extrañada de la propia libertad, la existencia arraiga en formas de temporalización y mundanización que impiden cualquier crecimiento orgánico. De ahí la ambivalencia que frustra lo propio de la existencia -Binswanger dirá: disociación esquizofrénica²¹- cuando el Dasein no puede resistir el asalto de la angustia y pierde totalmente la dimensión histórica.

Respecto de estas formas de la existencia frustrada Binswanger agrega: “téngase expresamente en cuenta que, en todas las formas de existencia frustrada tiene un papel decisivo el ser-caído en el sentido de Heidegger”²².

Señalemos brevemente una de estas formas que nos permita luego acercarnos a la cuestión de la temporalización de estas formas inauténticas de la existencia.

2.1 Una de las formas de la existencia frustrada: la exaltación

En cuanto ser que no sólo proyecta amplitud y anda en ella, sino también proyecta altura y *sube* hacia ella²³, la existencia humana cuenta con la posibilidad de ex-altarse²⁴. El sentido

²⁰ Forma en la que encontramos los vínculos más evidentes con la modalidad inauténtica de la existencia descrita por Heidegger. Cfr. Ibídem, 113-121; HEIDEGGER, M. *Op. Cit.*, 142-147.

²¹ BINSWANGER, L. *Tres formas de la existencia frustrada*, 19.

²² Ibídem, 20.

antropológico del poder-exaltarse hace referencia a las condiciones de posibilidad por las cuales el subir -de la caída del *Dasein*- se torna en la forma de ser de la exaltación.

Binswanger aclara que estas condiciones por las cuales el subir puede trocarse en exaltación no deben entenderse sólo desde la dirección del movimiento que es propia del subir, sino desde su *koinonía* –expresión deudora de Szilasi-, o su ser-en-común –comunidad-. La exaltación, como forma frustrada de la existencia, se basa, en una determinada desproporción entre el subir a las alturas y el andar por lo amplio.

Pero para Binswanger el ser-hombre no se agota en el ser-en-el-mundo, en la espacialización y temporalización del mundo; sino que lo entiende como: “el estar-más-allá-del-mundo” en el sentido del “terruño” –como lugar donde se vive, donde se habita, lugar de las propias raíces- y la “eternidad del amor”, en los que no hay un arriba y un abajo, un cerca y un lejos, un antes y un después²⁵. Y si, a pesar de esto, el ser-hombre, en cuanto ser finito, queda siempre “asignado” a la altura y a la amplitud puede exaltarse sólo allí donde ha sido arrancado del terruño y la eternidad del amor, absorbido totalmente en “espacio y tiempo”. Porque sólo allí donde la *communio* del amor y la *communicatio* de la amistad han dimitido, y la exclusiva dirección del ser del hombre ha sido asumida por el mero “trato” con “los otros” y consigo mismo, pueden altura y profundidad, cercanía y lejanía, ser-sido y ser-advenidero; alcanzar un significado tan decisivo que el subir llegue a un *final* y a un *ahora* desde el cual no hay retorno ni adelante, esto es: donde el subir se ha trastocado en exaltación.

La existencia se ha “atascado” –y por ello frustrada- en una determinada “ex-periencia”. Privada de *communio* y de la *communicatio*, según entiende Binswanger, la existencia ya no puede ampliar, o volver sobre su “horizonte de experiencia” y permanece fija en un punto de vista “estrecho”, limitado. Así la existencia se ha clavado, en-casillado, pero todavía no se ha ex-altado porque a la condición de posibilidad de la exaltación pertenece, además, el que la existencia suba *más alto*, que lo que corresponde a su amplitud, a su horizonte de experiencia y de comprensión.

²³ Cfr. BINSWANGER, L. *Ensueño y existencia* en Artículos y Conferencias Escogidas. Versión española de Mariano Marín Casero (Madrid: Gredos, 1973) 67-88.

²⁴ Respecto de la idea de exaltación Binswanger aclara que: “la palabra exaltación da idea de este estar afuera del camino, pero de modo tal que el “fuera” es un “sobre”; el que se halla en tal función ya no tiene “los pies sobre la tierra”. BINSWANGER, L. *Tres formas de la existencia frustrada*, 21.

²⁵ Cfr. BINSWANGER, L. *Op. Cit.*, 22-24.

Pasemos ahora, nuevamente a la consideración de las formas de temporalidad de las formas frustradas de existencia.

2.2 Temporalidad de las formas frustradas de existencia

En *La escuela de pensamiento de análisis existencial*²⁶ Binswanger reconoce la importancia de la temporalización en el análisis existencial diciendo: “Lo que hace el problema del tiempo tan vital es el hecho de que la trascendencia está arraigada en la misma naturaleza del tiempo, en su irradiación hacia el futuro, el pasado y el presente”²⁷. De donde se sigue que en la investigación empírica deberán buscarse las respectivas variaciones de la estructura de tiempo del paciente.

Estas “variaciones” también las describe Binswanger como: “un poder dejar que el mundo siga su curso y verse arrollado por cierto proyecto del mundo”, como el mismo constata en los análisis que surgieron del caso de *Ellen West*²⁸.

Para Binswanger el existente es él mismo, o existe auténticamente, cuando resuelve decididamente una situación en acto; cuando el presente y el pasado se funden en un presente auténtico²⁹.

Pero cuando el individuo protagonista de la existencia inauténtica intenta escapar a su destino, a su ser fundamental, y protagoniza el movimiento circular en que la existencia se aleja de su fundamento para luego volver a él como a un abismo, entonces la existencia adopta la forma de “terror”. Desarrollos coincidentes con las explicaciones de De Waelhens cuando señala: “El miedo, angustia, encogida y reducida al mundo próximo es un sentimiento en el que la revelación de nuestra condición original es esquivada”³⁰.

Binswanger aclara que los procesos elementales –como hundimiento y destrucción- de ser y esas “metamorfosis” de la existencia humana presentan muy variadas formas. Todas adoptan las características elementales de aire –luz, cielo, agua, fuego y tierra- tan

²⁶ BINSWANGER, L. *La escuela de pensamiento de análisis existencial* en *Existencia*. MAY, R. et Alt. ED. (Madrid, Gredos, 1967) 235-261.

²⁷ Ibídem, 239. Estas expresiones se encuentran en consonancia con la Analítica Existencial propuesta por M. Heidegger, aunque con A. de Waelhens cabe recordar que el ser del *Dasein* constituye, y es constituido por el tiempo. Cfr. DE WAELEHENS, A. *Op. Cit.*, 188.

²⁸ En este caso Binswanger señala que “mundo” implica también la forma de ser-en-el-mundo y la actitud hacia el mundo. Por lo que “el paso” del mundo etéreo al mundo sepulcral podría establecerse también en el cambio reflejado entre la existencia de un ave que se remonta alegremente a las alturas –elevación- y la existencia de un gusano que se arrastra sobre el barro –caída-. Cfr. BINSWANGER, L. *Op. Cit.*, 239; *Ensueño y existencia*, 68.

²⁹ Cfr. DE WAELEHENS, A., *Op. Cit.* 192.

plurifacéticas como pueden serlo los diferentes sentidos individuales existenciales y sus relaciones mutuas existenciales. Esas formas fundamentales y sus modalidades metamórficas son modos de temporalización³¹. Por ejemplo en el análisis del caso *Ellen West*, en la imagen de la “llama” vemos la “súbita ascensión” de la forma metamórfica de la tierra hasta el cielo. Así Binswanger cita:

Pero ¿qué es la llama, sino el mismo momento? ¡Es lo que hay en el mismo **instante** de loco, feliz y tremendo...! La llama es el acto de ese momento colgado entre la tierra y el cielo. Todo lo que pasa del estado pesado al estado sutil, pasa por este momento de fuego y de luz... Y esa llama, ¿no es también la forma intangible y orgullosa de la más noble destrucción? Lo que nunca volverá a ocurrir está pasando gloriosamente ante nuestros mismos ojos³².

En contraste con este ejemplo, Binswanger señala como elemento “destrutivo” de la existencia frustrada, no el relampagueo “instantáneo” de la llama, que sube de la tierra al cielo –del estado “pesado” al estado “sutil”–, sino el oscurecimiento gradual, el lento proceso de putrefacción o de reducción a polvo –el paso del estado “sutil” al estado “pesado”– la *caída en picada* del cielo a la tierra.

En el caso el fuego aparece como una figura temporal de lo “instantáneo”, el agua en cambio aparece como lo “eterno”. Sin embargo, en el proceso de putrefacción y pulverización no interviene el modo temporal de la instantaneidad ni el de la eternidad, sino el de la imagen de un hundimiento, del misterioso reptar del tiempo; más aún de su congelamiento, propio de la existencia frustrada.

En oposición a estos modos está el de los deseos rimbombantes, que vuelan sobre la pesadez de la tierra, para esfumarse rápidamente, y el del tiempo que fluye, pero que es devorado una y otra vez por el gusano terrestre con su forma temporal, con su reptar ciego. Este ser devorado tiene su tiempo también: es la forma temporal del infierno³³.

³⁰ Ibídem, 197. Y en el mismo sentido agrega De Waelhens: “El miedo es un sentimiento revelador de la inautenticidad”. Ibídem.

³¹ Citando a E. Satiger, Binswanger señala que el tiempo en movimiento está representado por el “flujo”, y el tiempo en reposo, por la “luz penetrante”. Cfr. BINSWANGER, L. *El caso de Ellen West*, 359.

³² VALERIE, P. *L'Ame et la danse*, citado por Binswanger en Ibídem 359-360.

³³ Debe entenderse “Infierno” como una “estructura sin fin”, como “agonía inacabable”, como un asfixiarse el alma en su propia oscuridad”. Este tiempo es aquél en el cual el “pasado” cobra una supremacía tal que siempre está haciéndose presente, como única posibilidad. Cfr. BINSWANGER, L. *El caso de Ellen West*, 360.

En el análisis del Caso *Ellen West* Binswanger reconoce que esta temporalidad constituye el horizonte fundamental de toda explicación existencial, y el hecho de que el “mundo” pueda sufrir un cambio tan inequívoco presupone el postulado existencial de que bajo ese cambio late un fenómeno inequívoco y unificado: la temporalización. Es decir el “paso” desde la vivacidad, amplitud, brillantez y colorido del mundo etéreo al oscurecimiento, ensombrecimiento, ajamiento, desintegración, putrefacción y de aquí a la estrechez, oscuridad, ordinariez, superficialidad; al estado de tierra muerta.

En este punto del análisis Binswanger se detiene para insistir en que: “la mundanidad – *Weltlichkeit*- y la temporalidad no son dos cosas que puedan separarse ni ontológica ni antropológicamente, sino que constituyen dos problemas especiales dentro del problema único de ser-en-el-mundo³⁴. De donde se colige que varios mundos de los que hablamos significan a la vez ciertos modos básicos que regulan la forma concreta en que la existencia está en el mundo y según la cual adopta una actitud con respecto a lo que es. Ese existir, tomar posiciones y atenerse a ellas debe desarrollarse partiendo de la temporalidad. De Waelhens lo expresa diciendo: “Se da un mundo en cuanto que un *Dasein* se temporaliza”³⁵

Pero Binswanger entiende por temporalidad no el hecho de experimentar el tiempo, ni el tener conciencia de él, ni estarlo observando³⁶. Sino que entiende por “temporalización” la experiencia del tiempo³⁷, pero más allá de los límites de cuanto se entiende por sucesión del tiempo, tiempo vivido, tiempo *pático* o experimentalmente inmanente, y señala:

Entendemos por temporalidad: no lo que está-en-ser, ni un suceder, ni un devenir que surge sólo por sí mismo, sino la auto-temporalización de la existencia en cuanto tal. Ésta denota la “salida de sí” –éxtasis- original en los fenómenos del futuro, pasado y presente, que Heidegger designa como éxtasis o transfiguraciones de la temporalidad. El futuro, pasado y presente, los tres éxtasis del tiempo son: prevenirse a sí mismo (futuro), haber sido (pasado) y ser con (presente)³⁸.

³⁴ Cfr. HEIDEGGER, M. *Op. Cit.*, 365.

³⁵ DE WAELEHENS, A. *Op. Cit.*, 210.

³⁶ BINSWANGER, L. *Op. Cit.*, 361.

³⁷ Este concepto de “experiencia del tiempo” –*Zeiterleben*- se reconoce deudor de E. Strauss y de Von Gebattel en el de “tiempo vivido”. Binswanger declara que ambas expresiones se relacionan mutuamente, como la sucesión real del tiempo interior y su objetivación y pensamiento. Cfr. *Ibíd.*, 362.

³⁸ *Ibíd.*

Binswanger reconoce que la temporalidad tiene para su desarrollo un sentido ontológico, lo que debe tenerse presente aún cuando, al analizar una existencia humana concreta, deba limitarse a mostrar las metamorfosis antropológicas por las que pasa aquél significado ontológico. En consecuencia, a la investigación de las formas frustradas de la existencia le incumbe comprender las modificaciones en la temporalización de estas existencias por los modos de ser en el mundo, investigar los diferentes modos existenciales de moverse “en el tiempo” para encontrar el modo de su temporalización.

El futuro representa para Binswanger el fenómeno primordial de la temporalidad original y auténtica, éste a su vez contiene el sentido primario de la *existencialidad*, de los planes que el existente tiene sobre sí mismo y por sí mismo. En esta interpretación ontológica fundamental de la temporalidad encontramos confirmada la idea de la significación “primordial” del futuro. En consonancia con Heidegger y la estructura de la cura en tanto que “temporalidad”, Binswanger señala que:

El sentido existencial de la temporalidad en general nos impide concebir el futuro sólo como la serie de las posibilidades vacías de lo preestablecido, deseado y esperado, lo mismo que nos impide ver en el pasado únicamente algo que fue presente y que dejó de ser. El pasado, en su sentido existencial, debe denotar para nosotros el “hemos sido”, con lo que declaramos no sólo que fuimos, sino que seguimos siendo de hecho desde el punto de vista de “hemos sido”. En este haber sido se fundan las potencialidades, en virtud de las cuales existe la existencia. La existencia no significa estar al alcance, sino ser capaz de ser, y el conocer ese ser capaz de ser significa comprender³⁹.

En este sentido ya no es sólo el futuro el que determina la existencia –es decir la comprensión de ser capaz de ser-, sino también y siempre el pasado; siempre la existencia ha sido “disparada” hacia su ser, y está ya en su ser, o está ya sintonizada con cierta nota clave. Así, Binswanger reconoce que todo el futuro de una existencia es un “*ha sido*”, y todo “*haber sido*” pertenece al futuro. Pero, el sentido existencial del presente está en la

³⁹ BINSWANGER, L. *Op. Cit.*, 363. Creemos que este futuro se encuentra en línea con aquella *anticipación* por la cual el *Dasein* es capaz de reconocerse finito y reconociendo la posibilidad de la muerte como posibilidad última, puede “futurizarse”. Cfr. DE WAELEHENS, A. *Op. Cit.*, 216-218.

creación del mismo presente mediante la resolución decisiva de una situación determinada en acción⁴⁰.

Si para la existencia el “ascenso” y la “caída” constituyen dos formas particulares de aquella,⁴¹ Binswanger describe una temporalidad para cada uno de ellos, así se da una temporalidad del mundo etéreo y una temporalidad del mundo sepulcral.

Acerquémonos a continuación a los modos de temporalidad propios de estas formas de existencia, en la temporalidad del mundo etéreo y del mundo sepulcral.

2.2.1. La temporalidad del mundo etéreo⁴².

El “mundo etéreo” –como plexo de fantasías, deseos y anhelos- no debe concebirse sólo como el mundo en que el existente deja que el futuro “venga a sí”; sino que debe comprendérselo en todo su sentido existencialmente, como un anteproyecto por amor y con miras al propio yo. Esta auto-planificación es posible cuando el yo comprende la manera de captar el fundamento –metafísico- en la autentica confección de uno mismo.

Pero cuando la existencia cierra las posibilidades de su propio ser fundamental e intenta escapar de él, entonces también el futuro adquiere un sentido diferente, el sentido de un anteproyecto hacia un yo inauténtico, o fantástico. Un futuro así ya no se funda en el pasado (que va construyendo las posibilidades y potencialidades de cada existencia particular), sino en realidad es un futuro de “potencialidades huecas”⁴³. Un futuro donde “todo es posible”; el futuro de los deseos y anhelos ilimitados –inconexo con el presente y el pasado-, sin obstáculos ni restricciones⁴⁴ y ambiciosamente optimista. Binswanger señala que ese futuro se traduce espacialmente en el cielo, el océano; su atuendo material es el éter, al aire. Por lo que reconoce a los fenómenos de: “oscurecerse”, “pesar”, “limitar”, desarrollados en el mundo etéreo, u otros como el “volar” por el mundo etéreo

⁴⁰ De Waelhens indica al presente como “tiempo fuerte de la preocupación” que se ejerce en la forma de “hacer presente”. Cfr. *Ibíd.*, 210.

⁴¹ Así Binswanger señala: “Yo por mi parte, bajo la imperiosa impresión de Ser y Tiempo en el año 1930, no he destacado ya el *subir* y el *caer* como formas de vivencia, sino como *formas de existencia*”. BINSWANGER, L. *Analítica existencial y psiquiatría*, 439.

⁴² BINSWANGER, L. *El Caso Ellen West*, 364.

⁴³ Nos parece encontrar una fractura en la unidad de los tres éxtasis que conforman la temporalidad del *Dasein*, por cuanto cada uno de ellos se encuentra separado del resto como ante un “abismo”, con la consecuente estructuración “frustrada” de aquella existencia, en el caso la del existente en el mundo etéreo.

⁴⁴ Puesto que es propio de la existencia inauténtica esta inconsistencia que la lleva a vivir olvidando y lanzada “a la conquista de fantasmas”. Cfr. DE WELHENS, A. *Op. Cit.*, 215.

como un ave, el “mariposar sobre el mundo práctico”; como fenómenos que tienen también un sentido temporal⁴⁵.

Aquella auto-planificación para la construcción del propio yo –condición para la apertura propia de una existencia auténtica- que mencionáramos, queda sustituida por el “pasado” a secas –sin relación con el futuro-, por un rodar a la deriva y sin rumbo fijo, un estar desligado del futuro, un ir a la deriva –*Schwermut*- que se expresa como “depresión”⁴⁶.

Volviendo sobre el “mundo etéreo” de anticipaciones fantásticas –sobre sí y sobre su futuro- en el que no hay sombras ni límites, éste se ve amenazado por las sombras y limitaciones del pasado, porque aunque pueda modificarse la estructura histórico-temporal de la existencia en un gesto de desafío, no puede romperla y menos darle la media vuelta. En la *futurización* inauténtica, en la planificación del yo con miras a un yo de puro capricho, se falsifica la significación del mundo y se la nivela de manera artificial, desconociendo su “ser-ya-en” y su “ser-sido”⁴⁷.

Cuando ese mundo fantástico sustituye al mundo “real” de la acción práctica, el fundamento vuelve a hacerse presente, pero no como una llamada al pasado, como la conciencia de que hay que volver a la *tierra*, sino como una amenaza, sombra fatal, misteriosa –terror y ansiedad-. Y cuanto más se remonta la existencia hacia el mundo etéreo, tanto más amenazador se presenta el fantasma de esa sombra.

2.2.2 La temporalidad del mundo sepulcral

Así como el mundo etéreo se gobierna por un *futuro inauténtico*, el mundo de la tumba, el mundo “sepulcral” se gobierna por un *pasado inauténtico*⁴⁸ y omnipresente.

La condensación y consolidación de la “sombra” es la expresión del creciente predominio del pasado sobre la existencia, de la supremacía del pasado en los alrededores del “infierno” –como agonía inacabable- y del movimiento inevitable de regreso a él.

Cuando la existencia no puede proyectarse sobre un plan de autodesarrollo, cuando está desligada del futuro, el mundo en que vive se “hunde” en la insignificancia. La existencia no encuentra ya nada que pueda darle luz para comprenderse; por lo que existe en la modalidad de “miedo”, vive en puro horror. Binswanger aclara que esa nada del mundo, objeto del terror, no significa que en el terror no se sientan como ausentes los contenidos

⁴⁵ Cfr. BINSWANGER, *Op. Cit.*, 364.

⁴⁶ *Ibidem*, 365.

⁴⁷ Cfr. HEIDEGGER, M. *Op. Cit.* 353.

interiores del mundo, por el contrario el individuo no puede evitar encontrarlos en su vacía implacabilidad⁴⁹. La insignificancia del mundo, como se da en la ansiedad, hace patente la futilidad de todo lo que puede captar nuestra atención en el mundo práctico: la imposibilidad de auto-planificarse con vistas a un ser-capaz-de-ser de la existencia fundado en la acción práctica.

Se ha dado una pérdida de estructura del mundo, como “hundimiento” de un mundo enormemente móvil y flotante en un mundo sumamente rígido y amorfo, donde la existencia ya no puede entenderse a sí misma a base de algo nuevo, sino sólo a base de los elementos, ya en desintegración, de lo acostumbrado y familiar. Así, la existencia teme ya la misma posibilidad de ser, aún cuando se encuentra a su disposición el poderse planificar libremente a sí misma⁵⁰. Por tanto, lo que está al alcance en el mundo interior ya no necesita mostrarse en su vacía implacabilidad, sino que basta que se muestre como “vacuidad”, traducida en las imágenes de “tierra”, “tumba” y “hoya”. Todas esas expresiones señalan que ese vaciar al mundo de su significado y la “vacuidad existencial” significan lo mismo, fundado en la modificación del único sentido existencial de la temporalización. De modo que cuando el mundo pierde su significado y su carácter referencial progresivamente, cuando la existencia encuentra cada vez menos elementos que le den luz para comprender-se y para proyectar-se en el futuro; cuando el mundo se muestra en su aspecto de desinflamiento –tumba, tierra, hoyo-; cuando la existencia ya no marcha por delante de sí misma –en alusión al modo futuro de temporalización-, sino que se ve aferrada a un puro pasado, en el que le es imposible entenderse a base de algo nuevo, algo que salga de la rutina de lo acostumbrado y familiar, entonces todo eso significa que “no hay nada que hacer” y que “todo sigue igual”⁵¹, ante lo cual la existencia se contenta –pretendiendo completar su vacuidad- con lo primero que encuentra a la mano. Binswanger agrega que: La forma de temporalización de este ser-en-el-mundo ya no es la expectación del futuro, sino sólo una vuelta al presente, “un hacer presente”, un “puro *ahora*” que ni se inspira en el futuro ni deja detrás la estela de un pasado⁵².

⁴⁸ Pasado signado por la negación de lo “sido” por medio del olvido. Cfr. DE WAELEHENS, A. *Op. Cit.*, 217.

⁴⁹ Cfr. BINSWANGER, L. *Op. Cit.* 367.

⁵⁰ Encontramos aquí uno de los puntos de inflexión más significativos para poder poner en relación el concepto de psicopatía con el de existencia inauténtica, o como Binswanger prefiere “forma de existencia frustrada”.

⁵¹ Binswanger alude a este estado con las sensaciones de “estancamiento” y de “reptar” que extrae del análisis del Caso de *Ellen West*. Cfr. BINSWANGER, L. *Op. Cit.*, 367.

⁵² *Ibidem*, 368; Cfr. DE WAELEHENS, A. *Op. Cit.*, 213.

Es un presente donde la existencia se comprende a sí misma como “voracidad”⁵³, una mera expresión de la vacuidad del mundo de la existencia y de su reducción a pura “tierra”, es “terror”, es “angustia”. Y así, impulsada por el terror, la existencia se convierte en esclava de su voracidad -por darse a sí misma algún contenido- en el próximo instante.

El contraste entre el mundo etéreo y el mundo del sepulcro, entre la deslumbrante luz existencial y la sombra existencial, señala la contradicción entre el esfuerzo excesivo por vencer el peso de la temporalidad de la existencia y el tirón de su gravedad. Pero ambos mundo son mundos de terror. Ambos representan el mundo de formas de existencia que se temporalizan de manera fragmentaria, huyendo una hacia un futuro “ilimitado” y “vacío”; e insertándose la otra en la vorágine por huir de un pasado que amenaza siempre por estar delante de ella.

El mundo etéreo expresa el terror futuro real, producido por el deseo de ser diferente, y también el miedo a la muerte⁵⁴; en cambio el mundo sepulcral se mueve en el terror del puro pasado. En uno se consume la existencia en puros deseos fantásticos; en el otro en pura voracidad vital. La contradicción entre ambos no consiste en que en uno no hay terror y en otro sí, sino en que cada uno presenta una forma diferente de terror, el miedo a la vejez y a la muerte; y el miedo a la vida. En palabras de Binswanger: “en ambas formas puede encontrar su expresión el único terror de la nada de la existencia, y así los dos terrores son intercambiables”⁵⁵.

La contradicción entre ambas formas de terror se da en una relación dialéctica, en el sentido de una antinomia de la existencia, en la íntima conexión de la vida con la muerte y de la muerte con la vida.

Como hemos señalado la existencia que padece de una especie de vértigo por escaparse y huir de sí, traducido en un afán constante de novedad; cierra la entrada a su auténtico futuro, y pierde realmente el sentido de su propio pasado, sin experimentar ningún contacto objetivo con nada –como corresponde a un auténtico presente-. En este sentido, esta existencia nunca está metida, en contacto con la cosa, que sólo puede encontrar de manera auténtica el yo verdadero.

⁵³ Creemos encontrar una forma de esta “voracidad” en la “curiosidad” propia de la modalidad inauténtica de la existencia, a lo que De Waelhens señala: “se quiere lo nuevo por lo nuevo, porque se quiere, sobre todo, cogido en un círculo infernal, colmar el vacío de las conquistas logradas con nuevas adquisiciones, más superficiales a medida que son más numerosas”. DE WAELEHENS, A., *Op. Cit.*, 117.

⁵⁴ Miedo a la muerte, que en tanto huída, se encuentra en las antípodas de la anticipación de la propia muerte característica de la existencia auténtica. Cfr. *Ibidem*, 217.

⁵⁵ BINSWANGER, L., *Op. Cit.*, 368.

En lugar de una auténtica temporalización, aquella existencia muestra sólo una “preocupación por el tiempo”, un reparto pedante de “su tiempo” y un empleo desesperado, inquieto de él⁵⁶, que Binswanger reconoce como signos de una temporalidad de la “rendición incondicional al mundo”, pero no de la temporalidad de una atenta preocupación⁵⁷. Por lo que tampoco puede temporalizarse la existencia –en el sentido propio- ni mantenerse en el presente auténtico del momento existencial; no puede estar “aquí” decididamente “al momento” con relación a la situación que se presenta propicia.

En la existencia frustrada la temporalidad se desintegra más o menos en sus éxtasis particulares, le falta madurez auténtica y temporalización existencial. La constante necesidad de llenar su tiempo, de aprovecharlo, es una característica reveladora de su necesidad desesperada de llenar su vacío existencial. Esa vacuidad es sólo un fenómeno de la temporalidad de su existencia; de aquí que pueda “llenarse de tiempo”, aunque sólo escasa, artificial y temporalmente. Ese llenar el tiempo, se convierte en una *manía* – voracidad- a medida que la existencia se va vaciando más y más. De modo que sólo cuando tiene su meta a la vista, cuando tiene otra vez “algo que hacer”, es cuando tiene tiempo. Y vuelve a hacerse inocuo el “tiempo”.

Al procurar una satisfacción y tranquilidad puramente momentánea vuelve siempre a colocarse la existencia, de nuevo, en el vacío existencial, y así se mantiene constantemente bajo la esclavitud del mundo. Esa esclavitud al tiempo objetivo del mundo ocupa el lugar que corresponde a la posibilidad de la auténtica temporalización y madurez. En estos casos la existencia sólo puede apoyarse y depender de los puntos de tiempo en que aparezca el vacío y la oportunidad de “llenarlo”, cerrándose “el círculo” de su estado de encarcelamiento.

La temporalización muestra entonces el carácter de un acortamiento o encogimiento de la existencia, de un paso de la estructura ontológica rica y flexiblemente articulada -*Sorge*- a un nivel menos articulado: la unidad de esta estructura se desintegra en sus diferentes éxtasis; se rompe la relación ontológica entre los diversos éxtasis; el éxtasis “futuro” se retira cada vez más, predominando el éxtasis “pasado” y convirtiéndose el presente en un mero *ahora* o en puro lapso de tiempo⁵⁸. De la gravedad de esta fractura puede

⁵⁶ Ibídem, 369.

⁵⁷ Cfr. DE WAELEHENS, A. *Op. Cit.*, 220.

⁵⁸ Lapsos de tiempo identificados desde la concepción vulgar del tiempo. Cfr. HEIDEGGER, M. *Op. Cit.*, 459-460.

comprenderse la consecuente “fragmentación” de la personalidad del existente y la frustración del ser del *Dasein*.

Consideremos ahora la *elevación* y la *caída*, como formas de la existencia, y veamos qué relación pueden tener con la temporalidad de las formas frustadas de existencia según hemos estado desarrollando.

3. Elevación y Caída

En la conferencia *Ensueño y existencia*, Binswanger analiza el carácter esencial fenomenológico antropológico de la “ascensión” y la “caída”, como “formas de la existencia”⁵⁹. Utilizando el material onírico proporcionado por sus pacientes identifica los elementos “histórico-vitales” que conforman la existencia humana. Y basándose en la diferencia existente entre los estados de “sueño” y “vigilia”, Binswanger pretende investigar acerca de la diferenciación entre el “mundo propio” –vinculado con el sueño- y el “mundo común”.

Otro elemento que sirve al análisis de Binswanger está dado por las diferentes expresiones del lenguaje, como ya hiciera al abordar el análisis del caso de *Ellen West*. Sin embargo se detiene de manera particular en algunas formas poéticas del lenguaje ligadas a la *caída* que denotan –según Binswanger- la experiencia de la desilusión, o “sentirse defraudado” ante el no cumplimiento de una ilusión apasionada y “se pierde en el mundo todo sostén”⁶⁰. Pero esta caída –aclara Binswanger- aunque real, no mienta una caída corpórea; sino que en aquella desilusión la conformidad con el mundo que acompañaba a la existencia, tal que aparece ese mundo como “otra cosa”, se ha visto vacilar. La existencia se encuentra entonces despojada de aquellos elementos que representaban una seguridad en ese mundo, dando lugar al “tropiezo, al hundimiento y a la caída”⁶¹.

Binswanger rescata el valor de estas imágenes, en tanto portan “una orientación general de la significación de arriba-abajo” (mundo etéreo, mundo sepulcral) capaces de transmitir –por su disposición de “ser arrojado”- “una noción existencial especial para nuestra existencia”⁶². Estas expresiones encuentran su asidero en la estructura ontológica del

⁵⁹ Dice Binswanger: “Yo por mi parte, bajo la imperiosa impresión de Ser y Tiempo en el año 1930, no he destacado ya el *subir* y el *caer* como formas de vivencia, sino como *formas de existencia*”. BINSWANGER, L. *Analítica existencial y psiquiatría*, 439.

⁶⁰ BINSWANGER, L. *Ensueño y existencia*, 67.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*, 68.

existente, a saber: el “poder ser dirigido” de arriba abajo, que Binswanger señala como *caída*. Esta misma estructura ontológica se constituye en fuente para el “ensueño”⁶³.

El “ensueño” representa para Binswanger el continente de múltiples imágenes capaces de reflejar nuestra propia existencia. A continuación se sirve de ejemplos similares a los que le proporcionara el caso *Ellen West*⁶⁴, entre los que cita imágenes de aves que denotan el anhelo de la existencia por elevarse y ascender, aunque también imágenes de aves caídas, fiel reflejo de la posibilidad que tiene la existencia de caer. Así, Binswanger rescata como rasgo esencial de la existencia su posibilidad de elevarse y caer, rasgo que se da independientemente de cualquier voluntad deliberada, rasgo que se presenta de manera inconsciente y que al aparecer “interpela con toda familiaridad”⁶⁵. Esta “familiaridad”, señala hacia una experiencia de irreductibilidad, en la cual se hace imposible captar de manera absoluta el fundamento de la propia existencia. En este punto de la investigación, Binswanger señala la diferencia entre sueño y vigilia. Al referirse al sueño, dice Binswanger:

Aquí, para hablar con palabras de Heidegger, se ha puesto la existencia frente a su ser, en cuanto a la primera le ocurre algo y no sabe cómo ni qué le ocurre. Este es el rasgo fundamental ontológico de todo ensueño y su parentesco con la angustia.⁶⁶

En el estado del ensueño, en este “no saber cómo a uno le pasa”, se da un parentesco, desde su rasgo esencial ontológico, con la experiencia de la angustia⁶⁷. Este sentimiento de angustia aparece en el quiebre de la familiaridad de lo cotidiano, dando lugar a aquello que se experimenta como extraño.

El tránsito del estado del ensueño al estado de despierto, según indica Binswanger, constituye un elemento crucial: el existente deja de ser un soñante “para convertirse en un ser despierto en el insondable instante en que se resuelva”⁶⁸. Para Binswanger el tránsito entre el ensueño y el ser despierto “están en lo infinito”⁶⁹. Desde ese instante el existente

⁶³ Ibídem, 69.

⁶⁴ Cfr. BINSWANGER, L. *El caso Ellen West*, 298.

⁶⁵ BINSWANGER, L. *Ensueño y existencia*, 71.

⁶⁶ BINSWANGER, L. *Op. Cit.*, 87.

⁶⁷ La angustia que aquí surge es la que se da a causa de la “nada” del *Dasein*. Caído en la plena insignificancia, por ningún modo determinado de ser sino por su verdadero poder ser. De allí que la angustia permita al *Dasein* acceder al mundo proyectándose esencialmente a sus posibilidades. Cfr. DE WAELEHENS, A. *Op. Cit.* 197.

⁶⁸ BINSWANGER, L. *Op. Cit.*, 87.

⁶⁹ Cfr. Ibídem 88.

asume un protagonismo, interviniendo en el decurso de los acontecimientos, al decidir ser consecuente en la vida que se eleva y cae. Entonces –señala Binswanger- hace “algo”, hace historia. Asume su ser historia, y encuentra la vía que le posibilita proyectar sus posibilidades desde su propia comprensión en su *yección*. Binswanger encuentra que en este carácter histórico⁷⁰, único e irrepetible puede accederse a la esencia misma del *Dasein*, e introduce el concepto de “biografía interior”. Biografía desde la que se despliega y configura la esencia interior del hombre, su persona individual, su persona espiritual, y a la inversa, sólo de la biografía interior se aprende a conocer a la persona espiritual.

Intentemos recapitular los diferentes elementos hasta ahora desplegados para encontrar qué relación se da entre los fenómenos de la elevación y caída, el paso o tránsito entre ambos fenómenos, y el tránsito entre el estado del sueño al estar despierto.

Comenzábamos señalando que cuando se produce una fractura en la movilidad de los éxtasis temporales, la existencia se “atasca”, volviéndose una forma de existencia frustrada. Y también señalamos en este sentido que cuando la existencia se ha atascado en uno de los éxtasis, particularmente el pasado, ésta se vuelve “terror”. En la existencia frustrada la temporalidad se desintegra en sus éxtasis particulares, le falta madurez auténtica y temporalización existencial.

También señalamos que las muy diversas formas de existencia implican modos diversos de temporalización, y que la auto-temporalización de la existencia en cuanto tal es lo que Binswanger considera como temporalidad.

Luego señalábamos que *la elevación y la caída* constituyen ambas, dos formas particulares de la existencia, entonces ambas tienen sendos modos de temporalidad y temporalización particulares. De donde surge que el darse el “tránsito” o el “paso” entre una y otra constituye una variación en la estructura temporal del existente y la posibilidad para la existencia frustrada de restablecer el flujo entre los éxtasis temporales, venciendo el estancamiento. Situación que describíamos como darse el “paso”, la “caída en picada” del cielo a la tierra.

Del mismo modo, siguiendo a Binswanger, señalamos que “mundo” implica también una forma de existencia. Y en el marco de la existencia frustrada, anclada en uno de los éxtasis

⁷⁰ BINSWANGER, L. *Función vital e historia vital interior* en Artículos y Conferencias escogidas. *Función vital e historia vital interior* en Artículos y Conferencias Escogidas. Versión española de Mariano Marín Casero (Madrid: Gredos, 1973) 46-66.

temporales, describíamos el mundo etéreo y el mundo sepulcral, en las imágenes del ave (ligada a la elevación) y el gusano (ligado a la caída).

En el mundo “etéreo”, signado por el futuro inauténtico, y como mundo de una futurización inauténtica, nos parece encontrar el mundo propio del “ensueño”; en tanto se presenta como un mundo propicio a la *elevación*, mundo propicio a las fantasías y carente de límites. Mundo que desconoce sus propias posibilidades acercándose a veces a un optimismo peligroso.

También hemos expuesto que el “ensueño” es capaz de reflejar la propia existencia y entre sus caracteres aquél fundamental, el de su ser *caído*.

Y aunque la existencia inauténtica intenta huir de enfrentarse con esta verdad, reflejada en el “tránsito del cielo a la tierra”, procurando siempre una mayor elevación; cuando la existencia encuentra que su mundo aparece como “otra cosa” pierde su seguridad y se precipita la “caída”.

Este mismo “no saber qué le pasó” lo experimenta en el ensueño y posibilita la aparición de aquél sentimiento que ahora “despierta” a la existencia: la angustia, la que posibilita aquella “elección fundamental”. Por eso en el “tránsito” del ser soñante al ser despierto, el existente se convierte en un ser “despierto” –resuelto– en el “insondable instante en que se resuelva”. Lejos de la fractura en que la existencia se encontraba ahora se proyecta pudiendo ver su por-venir en el pasado, asumiendo el presente, se lo hace presente.

Creemos que estos desarrollos de Binswanger, aunque con sus esperables particularidades, se mantienen fieles a las concepciones acerca del tiempo y la temporalidad del existente según los ha expresado Heidegger en *Ser y Tiempo*, lo que hemos podido apreciar cada vez que éstos se presentan como su base y fundamento.

Podríamos pensar como una posible proyección el *tránsito* que plantea Binswanger desde el *instante heideggeriano* donde es asumido el triple desplazamiento, desplazado por el mismo acaecimiento y que le da a la existencia un tiempo que ella a su vez tiene que temporar y el cual devenido *temporación* se convierte en historia. Señalemos ahora los elementos fundamentales en la concepción de tiempo y temporalidad en los desarrollos heideggerianos posteriores a la *Khere* para en la última parte de nuestro trabajo intentar una proyección de la teoría de Binswanger tomándolos como “base y fundamento”.

Proyección de la temporalidad de la existencia frustrada desde los desarrollos heideggerianos posteriores a la *Khere*

Si hasta ahora hemos desarrollado la experiencia de Ludwig Binswanger con el *Daseinsanalyze* considerando la *Daseinsanalytik heideggeriana* como su base y fundamento acerquémonos ahora a la filosofía de Martin Heidegger luego del viraje – *Khere*- para luego intentar una proyección hacia el *Daseinsanalyze*.

1. El “ofrendarse” del tiempo desde el acaecimiento apropiador

La filosofía heideggeriana de *Ser y Tiempo* pensaba al ser, como ya hemos mencionado, desde una perspectiva horizontal-trascendental. Perspectiva que parte del estado de *yecto* del *Dasein*, quien asumiendo su *yecticidad* –proyectando sus posibilidades sobre el trasfondo de su finitud-, comprende de acuerdo a esas posibilidades al ente en su conjunto⁷¹. Esta comprensión trasciende el ente hacia su sentido, en tanto al proyectarse el *Dasein* conforma el mundo en el cual el ente es de determinado modo.

En este segundo período, según aclara Garrido Maturano: “Heidegger reinterpreta la *Geworfenheit* como la yección (*Zuwurf*) del ser y el proyecto (*Entwurf*) de sentido como una respuesta a esa yección”⁷². Heidegger comprende ahora la *yecticidad* como el modo en que el ser en su acaecer se *yecta* al *Dasein*, quien es el único ente capaz de comprender esa yección, único capaz de empuñarla y proyectarla. De modo que, luego del viraje, no se le pide al *Dasein* una “resolución activa”, sino “entrega”, apertura a la yección del ser. La proyección de aquella yección en el todo del ente, podrá hacerla el *Dasein* sólo en “correspondencia” con el modo en que el ser se le ha yectado en el mismo todo del ente. En este sentido Garrido Maturano señala que sin en los desarrollos propios a *Ser y Tiempo* se hacía hincapié en el movimiento de proyección de sentido por parte del existente, después de la *Khere*, el acento cae sobre la yección del ser como “origen último” que posibilita “toda proyección de un determinado sentido del ente en totalidad”⁷³. La copertenencia de la yección acaeciente-apropiante del ser y de la proyección acaecida-

⁷¹ Cfr. GARRIDO MATURANO, A. *El tiempo entre el cosmos y el abismo. Observaciones acerca de la relación entre tiempo originario y tiempo cósmico en la filosofía heideggeriana posterior al viraje*. Escritos de Filosofía, 399-427; 43 (2003) 401.

⁷² *Ibíd.*, 402.

⁷³ *Ibíd.*

apropiada de esa *yección* por el *Dasein* constituye la estructura del *acaecimiento*⁷⁴ – *Ereignis*⁷⁵ – .

En la conferencia *Tiempo y Ser*⁷⁶ Heidegger señala que *se da –es gibt–* el ser, y que *se da* el tiempo⁷⁷. En estos desarrollos el ser es comprendido dentro de la lógica del “don”, la donación del tiempo es mentada con la palabra alemana *reichen* que significa: “extender”, “alcanzar”; pero también en el sentido que más nos interesa: “ofrendar”⁷⁸. Heidegger visualiza esta extensión del tiempo, este despliegue original del tiempo, como “extensión” e insiste en la función esclarecedora que tiene ese despliegue.

El tiempo no se encuentra en la medición de los sucesos, sino en el *acaecimiento* mismo de los sucesos y para ello es necesario “alguien” a quien le *acaezcan* y que se dé un “estado de cosas”. Es decir alguien dispuesto a recibir el “don”, el *Dasein*. Así, el tiempo tiene que ver con el modo en que se va haciendo presente lo que se hace presente. Un presente que no es algo “en” lo cual los sucesos se hacen presentes, sino la presencia misma de las cosas⁷⁹.

En *Ser y Tiempo* había sido especialmente analizada la temporalidad, o imbricación del presente, pasado y futuro; como estructura constitutiva de la existencia pero ahora y desde la conferencia *Tiempo y Ser* se habla más en términos de tiempo que de temporalidad. El punto de referencia no es el *Dasein* sino el ser, cuyas modalidades de necesidad, imposibilidad, posibilidad o contingencia implican evidentemente temporalidad ontológica.

Como ya hemos mencionado, desde la perspectiva horizontal-trascendental la esencia del *Dasein* se determinaba como cura –*Sorge*– y la unidad de la estructura de la cura como temporalidad. Como también hemos mencionado la temporalidad constituye así, la unidad de los tres fenómenos originarios del futuro, pasado y presente; respectivamente: *advenir*, *sido* y *presentar*. Por lo que Heidegger señala que: “A este fenómeno unitario de esta

⁷⁴ Cfr. *Ibíd.*

⁷⁵ Respecto de la cuestión acerca de la diversidad de traducciones y la pertinencia de cada una de ellas sobre el término *Ereignis*, preferimos utilizar la misma palabra en idioma alemán, custodia de todos los posibles significados y proyecciones que ella encierra, y cuando fuese necesario utilizarla en español creemos en la opción de traducción que propone Manuel Garrido en la *Introducción a Tiempo y Ser*, donde traduce *Ereignis* por *acaecimiento apropiador*. Cfr. GARRIDO, M. *Introducción. Los vericuetos de Heidegger: de Ser y Tiempo al “Acaecimiento Apropiador”* en HEIDEGGER, M. *Tiempo y Ser*. Trad. Manuel Garrido et al. (Madrid: Tecnos, 32001), 16-17.

⁷⁶ HEIDEGGER, M. *Tiempo y Ser*. Trad. Manuel Garrido et al. (Madrid: Tecnos, 32001).

⁷⁷ *Ibíd.*, 24-25.

⁷⁸ HEIDEGGER, M. *Op. Cit.*, 32.

⁷⁹ Cfr. *Ibíd.*, 31.

forma, como ‘advenir presentante que va siendo sido’ lo llamamos temporalidad”⁸⁰. De modo que la temporalidad consiste en el temporaciarse el *Dasein*. Así entendida, la temporalidad en cuanto constituye un dinámico extenderse fuera de sí e “interpenetrarse” de las dimensiones de la temporalidad, reviste un carácter extático. Por lo que el *Dasein* es originariamente “fuera de sí”: “en el estado de abierto del ser”. De lo que se sigue que los diferentes “éxtasis” de la temporalidad son los modos por los cuales el ser del existente es desplazado hacia el *ahí-da-*, hacia el “estado de abierto del ser”.

Garrido Maturano sostiene que es éste el punto en que puede verse la conexión en el tratamiento de la “temporalidad” en ambas etapas del pensamiento de Heidegger, y señala que “el estado de abierto” del ser en *Ser y Tiempo* es el modo en que el ser “acaece” en el todo del ente en función de cómo el *Dasein* proyecta su *yección*⁸¹. Por lo que el mismo autor agrega: “Así comprendido, el estado de abierto es equiparable a la verdad del ser”⁸². Verdad que es develada como el ser en su respectivo acaecer, acaecer que se da en el marco de la co-pertenencia de *yección-acaeciente* y *proyecto-acaecido*, constitutiva de la estructura misma del *Ereignis*.

Garrido Maturano nos conduce al nexo de esta relación al señalar que así como se da este nexo entre la verdad del ser y el “estado de abierto” del ser puede también encontrarse un nexo en el tratamiento de la temporalidad como el estar fuera de sí –extático y original- en la “patencia del ser”⁸³.

Y si en el desarrollo anterior al viraje los éxtasis de la temporalidad se consideraban como “desplazamientos” hacia el estado de abierto del ser, en los *Aportes a la Filosofía*⁸⁴ Heidegger considera el “juego-espacio-tiempo” como ensamble de desplazamientos-emplazamientos hacia y en la verdad del ser⁸⁵.

En esta misma obra Heidegger piensa la pro-yección de las posibilidades que hace el *Dasein* desde su comprensión del ente, según hemos mencionado en co-pertenencia y correspondencia con el modo en que el ser se le yecta. Y también mencionamos que esta co-pertenencia entre la *yección acaeciente-apropiante* del ser y la *proyección acaecida-apropiada* de esa *yección* por el *Dasein* “constituye la estructura del –*Ereignis*–.

⁸⁰ HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*, 354.

⁸¹ GARRIDO MATURANO, A. *Op. Cit.*, 405.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ GARRIDO MATURANO, A. *Op. Cit.*, 405.

⁸⁴ HEIDEGGER, M. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Trad. Dina V. Picotti (Buenos Aires: Almagesto, 2003).

⁸⁵ GARRIDO MATURANO, A. *Op. Cit.*, 405.

Desde esta nueva comprensión, el tiempo es abordado desde el “acontecimiento originario”, como “abismo”. Abismo que representa el modo originario en el que se funda el fundamento, a la manera de un estar-ausente, en el “rehuso”⁸⁶ del fundamento. El fundamento originario se “abre como lo que se oculta sólo en el abismo”.

Tanto el espaciar como el temporaciarse aparecen como modos en que el ser, como “abismo”, como rehuso, funda el espacio y el tiempo de su acaecer, saliendo fuera de sí para *yectarse* al Dasein. Y el modo en que el Dasein despliegue su propio temporaciarse será la contrapartida de aquél abismo.

Garrido Maturano señala que la yección acaeciente al tiempo desde el abismo como rehusamiento, se la puede llamar, des-plazamiento⁸⁷. De esta manera y en tanto rehusamiento, el abismo puede determinarse como un “triple desplazar temporaciante” en que se temporaliza el tiempo originario: un triple desplazamiento en que el Dasein recibe un tiempo que tiene que temporaciarse. Son estos tres desplazamientos los que constituyen las tres dimensiones del tiempo originario: espera, evocación y experiencia; cada uno relación con el futuro, el pasado y el presente respectivamente.

La esencia de estos desplazamientos se da como “rehusamiento” que señala al ser como lo “ausente” y abre la posibilidad de la espera, pero también la posibilidad de la evocación del sido-que-sigue-siendo.

El “vacío” en tanto desplazante de lo venidero y de un sido-que-sigue-siendo constituye el presente como desplazamiento en el abandono del ser del ente, abandono que “recuerda evocando” y “aguarda estando a la espera”.

Esta noción de estar a la espera, Heidegger la identifica con la relación del *Dasein* con lo advenidero que abre el futuro (el llamado del ser); la evocación: en la relación del *Dasein* con lo sido-que-sigue-siendo y que abre la dimensión del pasado (la pertenencia del *Dasein* al ser); y finalmente la de experiencia: en la relación del existente con lo que proviene contra él abriendo el presente en que se encuentra⁸⁸.

Garrido Maturano señala que:

En esta experiencia del abandono del ser que evoca nuestra pertenencia al ser y aguarda su llamado es asumido *en el instante* en su todo estructural el triple desplazamiento temporalizante al que nos desplaza el acaecimiento

⁸⁶ HEIDEGGER, M. *Op. Cit.*, 303.

⁸⁷ GARRIDO-MATURANO, A. *Op. Cit.*, 412.

⁸⁸ GARRIDO MATURANO, A. *Op. Cit.*, 417.

del ser en su verdad como abismo. Este triple yectarse desplazante del ser (como pertenencia, como abandono y como llamado) en el instante no es otra cosa que el abrir del *Sein* desde su anunciarse la temporación acaeciente del tiempo originario...⁸⁹

Los tres desplazamientos que hemos mencionado encuentran su punto de reunión en lo que Heidegger llama: el “instante”, y que mienta en el existente el triple estar desplazado a proyectar –evocando, experimentando y aguardando– en el “instante”, la triple yección desplazante: el extático estar abierto el *Dasein*, aguardando el llamado del ser a temporar su tiempo acaecido. Y que Garrido Maturano destaca –siguiendo los *Aportes*– como “temporación histórica”⁹⁰.

El “instante” se convierte, según hemos mencionado, en el centro de reunión de los desplazamientos. Se da como “presente” en el que se consuma la temporación de modo que aquella experiencia de abandono del ser no queda en la “nada”, por el contrario evoca la pertenencia del *Dasein* a lo “sido-que-sigue-siendo” y “está a la espera” del advenidero llamado del ser. En el “instante” tanto los desplazamientos como los modos de ser desplazado del *Dasein* “se dan en su co-pertenencia mutua”, de manera que, en cuanto instante, el presente, es en relación con los otros dos desplazamientos, “el éxtasis en el cual se reúnen”⁹¹.

Cobra importancia aquí “el presente” como ya mencionáramos al reseñar el darse del tiempo según la conferencia *Tiempo y Ser*. El presente como “presencia”, en tanto todo lo que “atañe”⁹² al existente está presente en lo que está presente en el ahora. Sólo al *Dasein* puede concernirle la presencia de lo presente. Él recibe el tiempo como “don”, del estar presente de lo presente y a la vez lo presente no es nada sin su presencia.

El presente atañe al existente también negativamente como la “ausencia” de lo presente. Así los dos modos en que concierne al *Dasein* el darse del ser, son el de la presencia y el de la ausencia, en éste último no se abandona el modo de darse del ser, éste sigue estando presente como pasado o como futuro. En la esencia misma del pasado y el futuro está el “ponerse al alcance” –*Reichen*–, la atingencia no está en el *Dasein*, le es dada. Pero de parte del *Dasein* es esperable una “apertura” a dejarse encontrar, una llamada a la que debe

⁸⁹ *Ibíd.*, 418.

⁹⁰ *Ibíd.*

⁹¹ GARRIDO MATURANO, A. *Op. Cit.*, 416.

⁹² HEIDEGGER, M. *Tiempo y Ser*, 32.

responder. También cabe señalar que para que se de esa concernencia es necesaria una “cercanía” de lo que concierne.

El tiempo no se da como algo ente, como algo temporal, sino que es continuo, él mismo es el mutuo acercarse de las tres dimensiones: el mutuo ofrendarse de presente, pasado y futuro y, aunque no todos a una vez, presentes en ese ofrendarse. Ese mutuo ofrendarse constituye el “estar presente”. Puede comprenderse la existencia auténtica en esta perspectiva como el dejarse concernir, dejar que el mundo, las cosas y los otros le salgan al encuentro en el sentido más originario. En tanto más tiempo y más espacio tiene es más auténticamente hombre, en el dejarse concernir y en el des-alejarse.

Volviendo sobre aquél “estar presente”, no se lo puede adjudicar a una de las dimensiones del tiempo, sino a la unidad de las tres dimensiones del tiempo en el juego con cada una de las cosas⁹³. De manera que el tiempo auténtico es “tetradimensional”. Heidegger se refiere a ello con la idea de “juego” –*zu-spiel-* o inter-juego donde cada una de las dimensiones se hace presente pre-conteniendo a la anterior o posterior, es decir se esclarecen mutuamente. Este ofrendarse alcanza al existente de quien reclama su concernencia.

Podemos establecer una relación entre este ofrendarse-desplazante del ser “en el instante” con el extático abrir del ser desde la temporación acaeciente y en el mismo sentido entre el estar alcanzado el *Dasein* por aquél ofrendarse, el que es proyectado en el instante, y el estar abierto del *Dasein* por el cual temporaría su tiempo acaecido.

El instante se da como aquél presente esencial en el que se asume el evocante aguardar del ser. Pero el instante se encuentra ligado a la *decisión*, la que se asienta allí donde el rehusamiento del ser permanece apartado como fundamento, y cuya Verdad funda como abismo. Garrido Maturano indica que es este mismo fundar el ámbito de la decisión aquello para lo cual y desde lo cual el tiempo originario se temporaría⁹⁴. Es en la decisión donde se asume el triple desplazamiento temporalizante que da al existente un tiempo que el a su vez tiene que temporar desde el muto ofrendársele el pasado, el presente y el futuro.

2. El “instante” como tiempo del “paso” en Binswanger

Al desarrollar los análisis de Binswanger hemos hecho referencia al darse el “paso” –y también al estancamiento que mienta el no darse- entre elevación y caída; ser soñante y ser despierto; y asimismo entre los distintos “mundos”. Este paso o “tránsito”, como también

⁹³ Ibídem, 34.

⁹⁴ GARRIDO-MATURANO, A. *Op. Cit.* 417.

hemos mencionado, signado por el sentimiento de la “angustia” –“no saber qué le ocurrió-, “despierta” a la existencia y conduce al existente a su estado de “resuelto”. El existente asume su *yecticidad*.

Binswanger señala que este “despertar” se da en un “instante insondable”⁹⁵, que pone delante del existente su ser histórico. Y en una clara diferenciación entre un estado y otro, señala que “despierto” el existente hace “biografía”, la de su propia vida. Cabe recordar aquí la diferenciación entre “biografía”⁹⁶, propia del existente “despierto”, o en términos *heideggerianos* “abierto”; y el hombre como “función vital” –propia del sueño- donde el existente no asume, no decide ni resuelve.

Pero Binswanger agrega que el “tránsito” entre un estado y otro –ensueño y vigilia- que se dan en el “insondable instante” está en lo “infinito”, puesto que como él señala, “no sabemos dónde empiezan sueño y vida”⁹⁷, y termina reconociendo lo insondable y abisal del transcurso de la propia vida. Si éste “tránsito” está ajeno a la “espontaneidad” del existente quien sin saber “qué le ocurre” se encuentra ante lo que se le “presenta” y debe acoger, podemos expresar este “insondable instante” en que se da el “paso”, en términos *heideggerianos*, remitiéndonos a la estructura misma del *Ereignis*, en la que se da la co-pertenencia entre la yección acaeciente-apropiante del ser y la proyección acaecida-apropiada de esa yección por parte del existente. Por lo que podemos pensar la temporación del *Dasein* y su “volverse historia” como un proyectar a la manera en que el ser temporaría su yección que acaece.

Podemos pensar el carácter “abisal” del “insondable instante”, como ese modo originario en que se funda el fundamento desde el “rehusarse” del mismo fundamento. De manera que lo “infinito” mienta el “hacerse abismo” del fundamento. En el estar-ausente, que el *Dasein* experimenta desde el abandono del ser, se abre la posibilidad de esperar y aguardar al ser como así también de evocarlo como sido-que-sigue-siendo. La espera, la evocación, y el experimentar el abandono del ser señala la manera en que el *Dasein* se relaciona con el abismo -en tanto rehusamiento- que se determina como “desplazamiento temporaciante” en el cual el *Dasein* temporaría el tiempo.

⁹⁵ BINSWANGER, L. *Ensueño y existencia*, 87.

⁹⁶ Cfr. BINSWANGER, L. *Función vital e historia vital interior*, 52.

⁹⁷ L. BINSWANGER, *Ensueño y existencia*, 88

El “instante” está constituido por aquella consumación de la temporación, como congregación de los tres desplazamientos en su co-pertenencia con los modos de ser desplazado del *Dasein*.

Y aunque el tránsito y el “instante” que Binswanger piensa está “situado” aún en la misma yectividad del *Dasein*, podemos intentar una proyección de la resolución del *Dasein* en el instante, pero ahora como “acogida” a la yección del ser.

Binswanger señala que sólo al enfrentar la resolución “al tránsito”, el existente “hace algo”, ese hacer estaría signado ahora por la apertura y recepción de lo que se le extiende y ofrenda –*Reichen*–; aguardando, evocando y experimentando. Aguardando la “llamada” del ser, evocando la pertenecía al ser-sido-que-sigue-siendo y experimentando el abandono del ser.

Es en el instante, desde el presente como presencia, donde se asume la relación entre el *Dasein* y aquél ofrendarse acaeciente-apropiante del ser. Presencia, que según hemos mencionado, reúne todo lo que atañe a la existencia en lo que está presente y que tanto en el modo de estar ausente como de estar presente contiene el pasado y el futuro.

Como “receptor” del tiempo el existente podrá liberarse de la existencia “frustrada” y de su temporalidad, “abriéndose” a la presencia de lo que se le hace presente. El existente es tiempo, no puede dejar su relación originaria de lo yecto y pro-yectado. En su apertura y acogida al ofrendarse acaeciente-apropiante del ser, en la apertura al “tránsito” en el instante, el existente de la existencia frustrada puede liberarse de aquella fractura que lo “esquizofreniza” y puede ya “hacer algo”, puede hacer y comprender-se como historia.

Intentemos una breve proyección de la temporalidad de la existencia frustrada, partiendo desde su imposibilidad de reconocer la “caída”, de dar el “paso” y de acceder al instante. De manera que desde esta nueva comprensión la temporalidad de la existencia frustrada podría pensarse como aquella que persiste en la “fractura”, mentada ésta última ahora en la imposibilidad no en un hacer tal o cual del *Dasein*, la fractura ahora no estaría mentada por la estaticidad de en uno de los éxtasis –como hemos señalado al hablar de la temporalidad de esta forma particular de la existencia- sino en permanecer en el estado de “no-abierto” al “instante”.

El existente persistiría en una forma frustrada de existencia y de temporalidad, por su “no acogida” al ofrendarse acaeciente-apropiante del ser, el instante que ahora pierde su

dimensión de “insondable” y de “abismo”, es ante la presencia inmediata de tal existente sólo una cáscara vacía, otro “ahora”, vacío de todo contenido y de todo “don”.

Finalmente al no poder acoger aquello que en el acaeciente-apropiante ofrendarse del ser se le extiende, tampoco podría reconocer la unidad de los tres desplazamientos en el “instante”, privándose a sí mismo de su posible comprensión como tiempo e historia.

Conclusión

Desde nuestro doble interés psicológico-filosófico en el abordaje de la temporalidad de las formas “frustradas” de la existencia, el abordaje de ambos autores ha resultado sumamente enriquecedor desde su propia complejidad.

Los desarrollos del *Daseinsanalyze* representan una lectura deudora de las concepciones de Heidegger en *Ser y Tiempo*, lo que creemos haber podido reseñar en el punto inicial. Asimismo puede verse esta relación en su concepción de “temporalidad” y en la propia de la existencia “frustrada” desarrollos que permiten ponerse en relación con los propios *heideggerianos*, a saber: la estructura del *Dasein* como “cura” y como temporalidad.

El abordaje de la concepción del tiempo y la temporalidad en Heidegger luego del “viraje” –*Khere*–, y la novedad que representa la perspectiva en la yección acaeciente-apropiante del ser y la relación del *Dasein* con el ser en su apertura inaugurante; nos permitió acceder desde este “fundamento” a una proyección del “instante” como ámbito para el “trayecto” en la relación de aquél con el “insondable instante” mentado por Binswanger. Lo “insondable” de ese instante pudo contemplarse desde el “abismo” del acaecimiento originario, abismo fundante en tanto yecta desde su unidad originaria el modo en que el *Dasein* experimenta el temporaciarse del tiempo.

El *Dasein* espera, evoca y experimenta, cuando resuelve intervenir en el decurso de los acontecimientos en el “instante insondable”, ámbito en que se reúne la experiencia del abandono del ser evocando la pertenencia a lo “sido-que-sigue-siendo” y aguardando la llamada del ser. Instante en que el tiempo se hace historia, y señala una respuesta del existente por medio de la que asume la historia del mismo acaecer del ser.

Desde esta comprensión del tiempo del “paso” en el instante, nuestra proyección de la existencia “frustrada” y de su posible modo temporal, signada por el cerrarse a la espera, a la evocación y al experimentar la yección acaeciente-apropiante del ser, en la “ofrenda”, creemos pudo profundizarse más aún de manera que no sólo permita considerar mejor estas

perspectivas sino que, según nos parece, contiene un carácter particularmente iluminador para volver sobre la tan discutida relación entre salud y enfermedad.

Referencias

- BINSWANGER, L. *Analítica existencial y psiquiatría* en Artículos y Conferencias Escogidas. Versión española de Mariano Marín Casero. Madrid: Gredos, 1973.
- , *La significación de la analítica existencial de Martin Heidegger para la autocomprensión de la psiquiatría* en Artículos y Conferencias Escogidas. Versión española de Mariano Marín Casero. Madrid: Gredos, 1973.
- , *El caso de Ellen West* en R. May et al. (Ed.), *Existencia*. Madrid: Gredos, 1967.
- , *Ensueño y existencia* en Artículos y Conferencias Escogidas. Versión española de Mariano Marín Casero. Madrid: Gredos, 1973.
- , *Función vital e historia vital interior* en Artículos y Conferencias Escogidas. Versión española de Mariano Marín Casero. Madrid: Gredos, 1973.
- , *Tres formas de la existencia frustrada*. Trad. Edgardo Albizu. Buenos Aires: Amorrortu, 1972.
- DE WAELEHENS, A. *La Filosofía de Martin Heidegger*. Madrid: CSIC, 1945.
- GARRIDO MATORANO, A. *El tiempo entre el cosmos y el abismo. Observaciones acerca de la relación entre tiempo originario y tiempo cósmico en la filosofía heideggeriana posterior al viraje*. Escritos de Filosofía (2003), 43, 399-427.
- HEIDEGGER, M.; *Aportes a la filosofía. Acerca del Evento*. Trad. Dina V. Picotti. Buenos Aires: Alamgesto, 2003.
- ; *Ser y Tiempo*. Trad. José Gaos. México: F.C.E., 1971.
- ; *Tiempo y Ser*. Trad. Manuel Garrido. Madrid: Tecnos, 2001.
- VILLEGAS I BESORA, M. *Ludwig Binswanger: en el centenario de su nacimiento*. Anuario de Psicología, 24 (1981) I, 5-25.